



THE UNIVERSITY *of* EDINBURGH

Edinburgh Research Explorer

I diritti come spazio di socialità

Citation for published version:

Canevaro, M 2020, I diritti come spazio di socialità: La tim tra diritto e dovere. in A Camerotto & F Pontani (eds), *Dike. Ovvero della giustizia tra l'Olimpo e la terra*. Mimesis Edizioni, Milano-Udine, pp. 157-177.

Link:

[Link to publication record in Edinburgh Research Explorer](#)

Document Version:

Peer reviewed version

Published In:

Dike. Ovvero della giustizia tra l'Olimpo e la terra

Publisher Rights Statement:

I have not signed a release for this publication. The publisher has the right to publish a print version, but I retain the rights on the text itself. There has not been peer-reviewed so to all effects this is my own text (although it is the one that has been accepted).

General rights

Copyright for the publications made accessible via the Edinburgh Research Explorer is retained by the author(s) and / or other copyright owners and it is a condition of accessing these publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

Take down policy

The University of Edinburgh has made every reasonable effort to ensure that Edinburgh Research Explorer content complies with UK legislation. If you believe that the public display of this file breaches copyright please contact openaccess@ed.ac.uk providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.



I diritti come spazio di socialità: la *timē* tra diritto e dovere

Mirko Canevaro (The University of Edinburgh)

La fine dell'anno passato – il 10 dicembre – ha visto il settantesimo anniversario della Dichiarazione Universale dei Diritti Umani. Cogliendo l'occasione di queste celebrazioni, questo contributo vuole esplorare la questione se esistano paralleli antichi – greci e ateniesi in particolare – per la nozione, e la funzione, dei diritti soggettivi come affermate nella Dichiarazione del 1948. Un ottimo punto di partenza per cercare qualche risposta a questa domanda la si trova in un'intervista rilasciata da Margaret Thatcher su *Le Monde* nell'agosto 1989. Il contesto era il bicentenario della Rivoluzione Francese, e più precisamente della Dichiarazione dei Diritti dell'Uomo e del Cittadino dell'agosto del 1789, l'antecedente vero della nostra Dichiarazione. Thatcher, ospite dl presidente francese Francois Mitterrand, con la sua tipica grazia, affermò che l'idea che la nozione di diritti soggettivi nasca con la Rivoluzione Francese è una stupidaggine colossale, perché i diritti soggettivi li hanno inventati i Greci, ed erano già il fondamento della democrazia ateniese¹.

Al di là degli evidenti fini polemici di Margaret Thatcher, è ben vero che basta aprire un qualsiasi libro sul diritto o democrazia ateniesi per imbattersi immediatamente in espressioni come «i diritti del cittadino», «diritti di cittadinanza».² Non è però chiarissimo se queste nozioni siano esplicite nel modo in cui gli Ateniesi stessi concettualizzavano il loro sistema politico e giuridico, o siano invece proiettate sulle fonti dal lettore moderno post-Révolution.

Per molti studiosi del pensiero greco e della politica greci, si tratterebbe appunto, di una interpretazione moderna di quel modello, forzata sulle fonti. Per dare solo qualche esempio, M. F. Burneyat ha sostenuto che la priorità, nel pensiero etico e giuridico greco, fosse data non ai diritti, ma ai doveri; Malcolm Schofield ha argomentato che se effettivamente esisteva una protezione dei diritti, questa era conseguenza indiretta della disciplina degli obblighi reciproci; Paul Cartledge e Matt Edge, come Martin Ostwald prima di loro, hanno sostenuto che i Greci non conoscessero una nozione di diritti individuali e soggettivi; Ober, più possibilista, si è spinto a parlare al massimo di «quasi-rights»³.

Qui è forse il caso di chiarire che se è pur vero che a ogni dovere corrisponde in ultima analisi un diritto, e ad ogni diritto un dovere – un obbligo per il prossimo che discende da quel diritto –, non è però indifferente da dove si parta: se cioè siano i diritti o i doveri ad avere priorità. Lo spiega bene il grande teorico del diritto Ronald Dworkin⁴:

* Ringrazio lo European Research Council (Advanced Grant 741084) per aver finanziato la ricerca confluita in questo contributo.

¹ L'intervista è discussa anche in Burneyat 2012, p. 282. Margaret Thatcher, nel negare l'invenzione, da parte della Révolution, del concetto di diritti soggettivi, citava come incarnazioni precedenti, oltre ai Greci, anche la *Magna Charta* del 1215, la Gloriosa Rivoluzione del 1688 e la Dichiarazione d'Indipendenza del 1776. Il primo ministro francese (socialista) Michel Rocard criticò aspramente, in quell'occasione, le sue parole, e il suo arrivo alle celebrazioni del bicentenario fu salutato dai fischi. Vd. <https://apnews.com/62d13e2a9a1cc66efc01eaa6999fb2c2>.

² Basti qui citare uno dei più diffusi manuali di diritto attico, MacDowell 1978, pp. 34, 54, 67, 76 e *passim*; e il testo introduttivo più influente sulla democrazia ateniese, Hansen 1991, pp. 97-99 (una sezione intitolata *Rights of Citizenship*) e *passim*. Ma quest'uso è pressoché universale negli studi sul diritto e la politica ateniesi (così come in quelli, p.es., sulle democrazie ellenistiche).

³ Burneyat 2012, pp. 282-288; Schofield 1996, contro le tesi di Miller 1995; Cartledge 2000, p. 18; Cartledge-Edge 2009; Ostwald 1996; Ober 2005, pp. 92-127.

⁴ Dworkin 1977, p. 171 (traduzione mia).

«C'è una differenza tra l'idea che hai il dovere di non mentirmi perché io ho il diritto di non sentirmi dire bugie, e l'idea che io ho il diritto di non sentirmi dire bugie perché tu hai il dovere di non mentire. Nel primo caso, giustifichiamo un dovere ponendo l'accento su un diritto; se voglio fornire una giustificazione ulteriore, è il diritto che devo giustificare, e non posso giustificarlo richiamando l'attenzione sul dovere. Nel secondo caso è il contrario. Questa differenza è importante perché... una teoria che abbia a fondamento ha un carattere completamente diretto da una teoria prenda a fondamento i doveri.»

In soldoni, i diritti appartengono all'individuo e portano beneficio all'individuo. I doveri sono invece imposti sull'individuo e restringono la sua libertà. Questa alternativa fondamentale la si ritrova ad ogni passo dell'avanzata dei diritti soggettivi: già nel 1789, durante il dibattito sulla Dichiarazione dei Diritti dell'Uomo e del Cittadino, il Vescovo di Chartres metteva in guardia contro l'egoismo e la frammentazione che un'attenzione esclusiva ai diritti avrebbe promosso, e proponeva di riservare nel documento un'attenzione speculare ai doveri.⁵ Il Vescovo di Chartres perse quella battaglia, e la Dichiarazione del 1789 dichiara recisamente che «Il fine di ogni associazione politica è la conservazione dei diritti naturali ed imprescrittibili dell'uomo» (art. 2). Ma negli anni successivi si videro ancora progetti (mai portati a compimento) per una *Déclaration des devoirs de l'homme et du citoyen* (del 23 Germinal dell'Anno III) e per una *Déclaration des droits et des devoirs de l'homme et du citoyen* (del 5 Fructidor dell'Anno III)⁶. La priorità è dei diritti, e dei diritti soltanto – della libertà dell'individuo prima degli interessi della comunità. E il percorso che portò alla Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo di settant'anni fa non fu esente da dibattiti analoghi: Simon Weil, nel suo ultimo libro, *L'enracinement* (scritto 1943), che già guardava a un nuovo ordine post-bellico, affermava:

«La nozione di obbligo sovrasta quella di diritto, che le è relativa e subordinata. Un diritto non è efficace di per sé, ma solo attraverso l'obbligo cui esso corrisponde. [...] L'oggetto dell'obbligo, nel campo delle cose umane, è sempre l'essere umano in quanto tale. C'è obbligo verso ogni essere umano, per il solo fatto che è un essere umano.»

Il sottotitolo del libro da cui viene questa citazione è *Preludio a una dichiarazione dei doveri verso l'essere umano*⁷. Persino Gandhi polemizzò con la Dichiarazione e nel 1947 affermò la necessità di dare priorità ai doveri dell'uomo e del cittadino, e di far sì che i diritti discendano dai doveri, e non viceversa: «In realtà, la domanda più corretta non è quali siano i diritti del cittadino, ma piuttosto quali siano i doveri del cittadino. Diritti fondamentali possono essere soltanto quei diritti il cui esercizio non è soltanto nell'interesse del cittadino, ma del mondo intero»⁸. Questi dibattiti si fanno risentire oggi, e in un libro recente, *Diritti per forza*, Gustavo Zagrebelsky ci ricorda che anche Norberto Bobbio, autore entusiasta nel 1989 de *L'età dei diritti*, in un dialogo del 2001 con Maurizio Viroli affermò che, se avesse avuto ancora tempo ed energia, avrebbe scritto *L'età dei doveri*.⁹

⁵ *Archives parlementaires* 8:140-141, con Caradonna 2006; Tackett 1996, p. 183.

⁶ Vd. Zagrebelsky 2017, cap. «Dai diritti ai doveri».

⁷ Weil 1949, pp. 6-7 (traduzione di Franco Fortini per SE, Milano 1990, pp. 13-14).

⁸ Da un discorso a un incontro di preghiera del 28 giugno 1947, che si può trovare in Gandhi 1955, vol. 88 pp. 230-231. Per un dialogo tra le concezioni di Gandhi e quelle degli stoici vd. Sorabji 2012, con pp. 99-108 specificamente sulla questione dei diritti e dei doveri.

⁹ Bobbio 1989; Bobbio-Viroli 2001. Viroli ha poi cercato di scrivere una sua versione di quel libro con Viroli 2008.

Ora, per stabilire se i Greci, e gli Ateniesi in particolare, costruirono il loro ordinamento giuridico (e il loro sistema etico e morale) intorno alla definizione e alla difesa dei diritti soggettivi (come vuole Margaret Thatcher) o piuttosto all'imposizione di doveri (come vogliono tanti filosofi della filosofia antica), bisogna innanzitutto superare un problema terminologico: qual è il termine, o quantomeno il campo linguistico, che poteva servire a indicare la nozione, o almeno la sostanza, dei diritti soggettivi? La difficoltà a trovare un termine, o una galassia di termini, che svolgesse questa funzione è stata una delle ragioni principali per cui tanti grandi studiosi hanno negato che una nozione di diritti esistesse nella Grecia antica, e che tale nozione effettivamente fosse fondamento del sistema etico-giuridico. Alcuni studiosi si sono attorcigliati intorno a termini come *to dikaion*,¹⁰ per trovarvi una nozione di diritti, ma il campo semantico di questo termine è un altro: ha a che fare con ciò che è giusto in generale, non specificamente con giuste prerogative e pretese del soggetto morale e giuridico.

A ben guardare, e questa è una tesi che Douglas Cairns e io stiamo sviluppando ad Edimburgo nell'ambito di un progetto generosamente finanziato dall'Unione Europea¹¹, c'è in realtà un termine greco che effettivamente raccoglie in sé gran parte del campo semantico della nozione moderna di 'diritti soggettivi': il termine *timē*. Questa è già un'affermazione controversa, persino contro-intuitiva. Perché sebbene tutti riconoscano la centralità della *timē* nelle società e nelle norme che troviamo nei più capolavori della letteratura e del pensiero greco, le implicazioni di questo concetto sono di solito fraintese. Il termine *timē* è in genere tradotto con 'onore' ed è associato più a un mondo primitivo, aristocratico o mafioso di duelli, affronti, omicidi d'onore, vergogne da vendicare, che non all'ideale di un'etica e di un diritto fondati sulla protezione dei diritti soggettivi¹². Secondo l'interpretazione tradizionale, l'onore (e così la *timē*) era un bene conteso, in disponibilità limitata, oggetto della competizione soprattutto maschile, più o meno aggressiva, in piccole comunità primitive, in quello che era sostanzialmente un gioco a somma zero: si accumula onore disonorando il prossimo. Per gli uomini, poi, l'onore, per come viene inteso in tanti studi, era legato a doppio filo con forme violente e patriarcali di mascolinità, dipendente dalla castità femminile, unica vera fonte di onore per le donne, nonché fonte di vulnerabilità per l'onore maschile. Questo modello è spesso considerato tipico delle società tradizionali che si sono sviluppate attorno al Mediterraneo – cristiane o musulmane che fossero – e la Grecia antica è spesso descritta come il suo prototipo¹³. Se questo è davvero il significato del termine greco *timē*, è facile escluderlo a priori come candidato per descrivere i diritti soggettivi.

E tuttavia questa concezione è errata – le fonti non la supportano. Certamente non la supportano quando si tratta di *timē*, ma sempre più letteratura sta dimostrando che anche la nozione 'mediterranea' di onore che ho descritto non ha in realtà riscontro effettivo – è frutto di un pregiudizio. Il filosofo Kwame Anthony Appiah, per esempio, ha mostrato nel suo *Il codice d'onore* che gli attori sociali, in ogni società, mantengono il loro 'onore' non disonorando o umiliando il prossimo, ma piuttosto rispettando specifici codici d'onore, e quindi comportandosi, e trattando il prossimo, in maniera socialmente accettabile e rispettosa, in linea

¹⁰ Soprattutto Miller 1995, nel suo tentativo di leggere il pensiero politico di Aristotele come fondato su una teoria dei diritti individuali almeno in parte naturali (vd. Schofield 1996 per una critica del suo approccio).

¹¹ Il progetto ERC Honour in Classical Greece (no. 741084). Vd. il sito: <http://research.shca.ed.ac.uk/honour-in-greece/>, con una varietà di materiali e una lista aggiornata di pubblicazioni relative al progetto.

¹² Questo modello è applicato alla centralità dell'onore nel mondo greco in lavori capitali come Dodds 1951, Finley 1954, Horden-Purcell 2000; e ancora recentemente in lavori diversissimi come Cohen 1995; Herman 2006, Brüggemann 2006, Apfel 2011, Ober 2012.

¹³ Per questo modello, vd. p.es. Bourdieu 1965; Campbell 1964; Peristiany 1965; Walcott 1970; Gilmore 1987; Miller 1990: 29-34; Bowman 2006.

col suo rango, la sua dignità specifica, rispettandone anche l'autostima. I codici d'onore sono variabili – diversi in ogni diversa cultura – ma che si parli della Cina del XIX secolo, del Pakistan contemporaneo, del mondo omerico o del Rinascimento italiano, è sempre più chiaro che i codici d'onore hanno in comune l'obiettivo di assicurare un certo livello di armonia sociale, o quantomeno di limitare il conflitto nelle interazioni quotidiane, regolando le relazioni sociali. In nessuna cultura, in nessuna società, l'onore crea un *bellum omnium contra omnes*, e quando una situazione del genere si manifesta, questo è il risultato del fallimento delle dinamiche dell'onore, non il loro effetto naturale¹⁴.

Reinterpretato in questa chiave, il concetto di onore appare immediatamente meno alieno dal dominio dell'etica e del diritto fondati sui diritti soggettivi (o sui doveri). Se guardiamo all'uso del concetto di *timē* nella letteratura e nel pensiero greco, scopriamo che questo concetto non è soltanto alla base dell'affermazione individuale, per dire, dell'eroe omerico, ma anche degli strumenti messi in campo dalla comunità per regolare e controllare questa affermazione individuale; non ha a che fare solo con la massimizzazione del prestigio individuale nella competizione con gli altri, ma anche con la giustizia, l'autocontrollo, e gli interessi della comunità. La *timē* è cioè il meccanismo fondamentale attraverso il quale i Greci descrivono l'interazione sociale, le norme e i valori che si esprimono nelle relazioni interpersonali come in quelle politiche. È centrale alle istituzioni che legano l'individuo alla comunità. Ed è qui che la *timē* è utilizzata proprio per articolare il concetto di diritti soggettivi (così in Omero, in Sofocle, in Aristotele e negli oratori attici).¹⁵ Specificamente, se guardiamo al sistema politico e all'ordinamento giuridico di Atene, è facile mostrare che tutte le accezioni del termine 'diritti', come identificate, per dire, nello studio classico di Wesley Newcomb Hohfeld, erano normalmente espresse col termine *time* o termini legati alla *time*. Per Hohfeld, con diritto possiamo intendere una varietà di posizioni¹⁶: prima di tutto una pretesa, che consiste nel fatto che qualcuno è tenuto ad un comportamento attivo, oppure omissivo, nei confronti del titolare della pretesa stessa. Così il mio diritto come pretesa all'integrità fisica, o alla proprietà, richiede che nessuno mi usi violenza, o mi privi della mia proprietà. Questo tipo di diritto, ad Atene, è appunto definito come una delle *timai* del cittadino o del libero, e comportamenti contrari a questo diritto sono appunto irrispettosi di questa *timē*: il diritto all'integrità fisica, per dire, è difeso da un'azione legale specifica per violenza privata che protegge quella *timē*¹⁷. Un'altra posizione hohfeldiana è il privilegio (o la libertà): la possibilità da parte del titolare del privilegio di fare qualcosa, oppure la possibilità di non fare qualcosa. Così, per dire, il mio diritto ad usufruire liberamente della mia proprietà, senza interferenza, è difeso in quanto *timē* del libero e del cittadino da un'azione privata per danni¹⁸, e così anche, per dire, il privilegio occasionalmente concesso da popolo ai pubblici benefattori di pranzare al *Prytaneion*, la sede ufficiale dei del contingente pritanico del Consiglio ateniese¹⁹. La terza posizione è il potere: la possibilità, da parte del suo titolare, di modificare una posizione giuridica altrui, o anche la propria. Qui un caso emblematico è il potere del pubblico ufficiale, e le prerogative che vi derivano: ad Atene, ancora una volta, tanto le magistrature stesse, quanto le loro prerogative,

¹⁴ Appiah 2010; 2013. Ma vd. anche p.es. Stewart 1996; Krause 2002; Welsh 2008; Sessions 2010; Oprisko 2012; Cunningham 2013; Pollock 2007; Kane 2009; Baker 2013, pp. 35-76.

¹⁵ Per una serie di studi che introducono e cominciano ad esplorare questo nuovo approccio alla *timē*, vd. p.es. Cairns 1993; 1996; 2011; 2019; Rabbås 2015; Canevaro 2016 (soprattutto pp. 77-97, e *passim*); 2018; 2019. Vd. anche van Wees 1992; Scodel 2008.

¹⁶ Hohfeld 1919. Vd. Wenar 2015: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/rights/> per un buon sunto delle posizioni dell'analisi hohfeldiana.

¹⁷ La *dikē aikeias*, su cui vd. p.es. [Dem.] 47.45–7 con MacDowell 1978, pp. 123-124.

¹⁸ La *dikē blabēs*, su cui vd. p.es. MacDowell 1978, pp. 149-153.

¹⁹ Sulla *sitesis* nel *Prytaneion* vd. p.es. Dem. 20.120 con Canevaro 2016, pp. 330, 384 per ulteriore bibliografia.

erano descritte come *timai*²⁰. L'ultima posizione hohfeldiana è l'immunità: l'impossibilità, da parte di terzi, di incidere su una posizione soggettiva del titolare dell'immunità stessa. È il caso, per esempio, dell'esenzione dalle tasse (onorifica, o dovuta a un reddito troppo basso): ad Atene l'*ateleia* (l'esenzione dalle tasse) è appunto una *timē*²¹.

Vale la pena di aggiungere una notazione ulteriore: dalla varietà del campo semantico in questione si comprende che la *timē* non è necessariamente, come viene spesso intesa, un diritto al rispetto, alla deferenza fondato su qualità eccezionali, su una superiorità – un tipo di rispetto che Stephen Darwall ha identificato con la 'stima'. Non è cioè necessariamente una prerogativa speciale o un privilegio differenziale, verticale per definizione. Al contrario, è spesso anche un diritto al 'rispetto come riconoscimento' di una comunanza – come cittadino o come uomo libero – a prescindere da differenze di qualità personali o di posizione sociale. Insomma, la *timē* può essere distribuita verticalmente, in modo differenziale (per qualità o prestazione fuori dalla norma), ma anche orizzontalmente e in modo egualitario, come i diritti del libero e del cittadino, che afferiscono al libero o al cittadino in quanto, appunto, libero o cittadino²².

Sembra dunque che il termine *timē* copra effettivamente i sensi principali del termine 'diritti', o dell'espressione 'diritti soggettivi' – che le *timai* fossero effettivamente intese come diritti e prerogative protette dalla legge. Se ne può concludere dunque che l'ordinamento giuridico – e politico – ateniese si fondasse sulla tutela di una varietà di diritti soggettivi di liberi e cittadini, piuttosto che sulla definizione dei loro doveri? (E che eventuali doveri, come negli ordinamenti moderni, sorgessero dai diritti altrui?) Aveva dunque ragione Margaret Thatcher? Non è così semplice. Basta guardare all'azione legale che più di tutte è stata interpretata come centrale alla protezione della dignità e dei diritti del cittadino ateniese: l'accusa pubblica per *hybris*²³. Nella lettura più popolare questa accusa pubblica vuole appunto difendere il cittadino – nei suoi diritti di cittadino – contro soprusi, umiliazioni, offese alla sua dignità, fisiche o morali che siano. L'*hybris*, che traduciamo imperfettamente con termini che vanno da «arroganza» e «tracotanza» a «oltraggio», sarebbe appunto la negazione della dignità fondamentale di ogni cittadino²⁴. Il problema è che se guardiamo alle fonti, non è così che l'*hybris* come crimine è in realtà concettualizzata nei discorsi giudiziari. Al contrario, l'*hybris* sembra avere più a che fare con la condotta, con la disposizione, col carattere del reo che non con gli effetti sulla vittima²⁵. Nella *Contro Conone* demostenica (Dem. 54), per dire, il pestaggio della vittima può essere perseguito in quanto tale (con un'azione, appunto, per violenza privata), ma, per essere perseguito e punito invece in quanto *hybris*, deve provenire da qualcuno la cui condotta e il cui carattere sono riconosciuti come proni ad arrogarsi più diritti, più prerogative, più *timē* di quanto gli spetti secondo giustizia²⁶. È il comportamento del colpevole che è regolato e sanzionato dalla legge sull'*hybris*, tant'è che l'*hybris*, come vedremo, può essere commessa

²⁰ Sulle magistrature come *timai* vd. p.es. Plat. *Apol.* 35b1-3; Hdt. 1.59.5; Eur. *LA* 19; Arist. *Pol.* 1281a 31; vd. anche la parodia di Cratino di un verso elegiaco arcaico (Fr. West 12: ἐν διχοστασίῃ καὶ πάγκακος ἔλλαχε τιμῆς), che lui modifica ironicamente in ἐν δὲ διχοστασίῃ καὶ Ἀνδροκλέης πολεμαρχεῖ (K458). Questo tema è stato recentemente esplorato da Blok 2017, pp. 187-245.

²¹ Vd. ora Canevaro 2016, *passim* e soprattutto pp. 55-6 (con riferimenti ulteriori).

²² Vd. Darwall 1977 per questi concetti.

²³ Per un'analisi di dettaglio dell'azione pubblica per *hybris* vd. ora Canevaro 2018; vd. anche per il concetto di *hybris* le varie posizioni di Fisher 1976; 1979; 1992; MacDowell 1976; 1990; Dickie 1984; Cairns 1996. Canevaro 2018 sposa la linea di Cairns 1996 e ne sviluppa implicazioni e conseguenze sul piano della legge. Per una lettura alternativa recente, che si basa però su una cattiva traduzione del termine *oiketēs*, vd. Dmitriev 2016. Ismard 2019, pp. 000-00 sposa *in toto* l'interpretazione di Canevaro 2018.

²⁴ Vd. soprattutto Fisher 1992, pp. 36-85 e Ober 1996, pp. 86-106; 2012.

²⁵ Vd. Canevaro 2018 per il contesto giuridico, e Cairns 1996 per gli usi del concetto.

²⁶ Vd. Carey 2004, pp. 116-119 per la strategia di Aristone nel processo, e la funzione delle accuse di *hybris* in un'accusa per *aikēia*.

anche nei confronti di chi diritti non ne ha – gli schiavi. E infatti, nella *Contro Midia* demostenica, un'accusa pubblica per *hybris*²⁷, l'intero discorso d'accusa è volto non tanto ad evidenziare la violazione dei diritti della vittima, ma piuttosto a dare dimostrazione della condotta di Midia – della sua arroganza, della sua tracotanza, della sua tendenza ad arrogarsi più *timē* di quanto sia accettabile e giustificato sulla base dei suoi meriti, del suo status, delle sue qualità. Nell'arrogarsi troppa *timē*, Midia sistematicamente manca di rispetto agli altri, li disonora, ne lede i diritti, ma questi diritti sono protetti dalla legge, di fatto, come effetto della disciplina della *timē* di Midia stesso, non prioritariamente.

E questo è un punto chiave: non c'è nel diritto attico una priorità assoluta di diritti o doveri: se le norme per esempio contro violenza, usura, diffamazione, impongono un dovere attraverso la definizione di un diritto, al contrario una legge fondamentale come quella sull'*hybris* garantisce una serie di diritti attraverso la definizione del dovere di una condotta onorevole. La ragione per questa ambivalenza è nel concetto stesso di *timē*: un concetto 'bidirezionale' che definisce tanto il rispetto che viene dagli altri quanto il valore del soggetto destinatario di quel rispetto, e dunque le sue pretese di rispetto. Descrive cioè tanto la dignità del soggetto, e i diritti che gli derivano da quella dignità, quanto le manifestazioni esteriori di rispetto – di deferenza – verso questa dignità da parte del prossimo. Così, la dignità del cittadino Filocleone in quanto cittadino, dello stratego Pericle in quanto stratego, o dell'individuo Pasione in quanto pubblico benefattore o anche amico fidato, è la sua *timē* – il suo valore, legato all'appartenenza a un gruppo (i cittadini), a una carica (stratego, consigliere, segretario), o alla performance di particolari imprese nel pubblico o nel privato. E *timai* sono anche i diritti che derivano da questa *timē*, da questa dignità – il diritto all'integrità fisica come alla proprietà e alla partecipazione politica, e pure i diritti che derivano da status speciali e meno inclusivi, come quello di non pagare le tasse, o di pranzare a vita, ospite del *demos*, nel *Prytaneion*. *Timē* è, infine, il termine usato per indicare anche i segni esteriori di questo rispetto, da parte degli altri: la deferenza da essi mostrata verso questi diritti e queste prerogative.

Insomma, il campo semantico di *timē* comprende la moderna nozione di diritti, ma comprende in realtà molto di più – ogni aspetto delle interazioni sociali in cui questi diritti si manifestano, la dignità su cui si fondano, e le prestazioni che esigono. E li rappresenta come interdipendenti, legati a doppio filo, passaggi di un'unica dinamica interazionale che è quella fondamentale della socialità, senza davvero privilegiare un aspetto sull'altro. Erving Goffman, il grande sociologo americano, descriveva questa dinamica come il rituale sociale dell'interazione, composto appunto di due aspetti speculari e inseparabili: da un lato la deferenza degli altri verso il soggetto sociale, e dall'altro il contegno del soggetto sociale stesso. I due si fondano e giustificano a vicenda. E, per Goffman, esiste un complesso codice normativo delle interazioni sociali che ne determina la possibilità e il successo definendo norme relative tanto al contegno quanto alla deferenza. Il codice della socialità, cioè, nel regolare il contegno del soggetto, ne definisce i doveri, e nel regolare la deferenza verso il soggetto, ne definisce i diritti²⁸. Allo stesso modo, la legge di Atene regolava e proteggeva la *timē* di liberi e cittadini, senza privilegiare i diritti sui doveri o i doveri sui diritti, ma riconoscendone esplicitamente l'interrelazione – regolava cioè sia il contegno da avere sia la deferenza da mostrare nelle relazioni politiche e sociali.

Margaret Thatcher aveva quindi metà ragione e metà torto. Aveva metà ragione perché, a dispetto di quanto sostenuto da tanti studiosi, esiste un concetto centrale al diritto e all'etica

²⁷ Harris 1989; 1992; 2008, pp. 79-81 ha dimostrato che questa era un'accusa pubblica per *hybris* e non una *probolē*, pace MacDowell 1990, pp. 20-23, seguito tra gli altri da Fisher 1992, pp. 36-85

²⁸ Goffman 1967, 47-96.

greca – quello di *timē* – che è in grado di esprimere gran parte dei significati e delle sfumature della moderna nozione di diritti soggettivi. Ma aveva metà torto perché il concetto di diritti soggettivi e quello di *timē* non si accavallano interamente. Il diritto soggettivo è fondamento di un'etica centrata sull'individuo e sulla sua autonomia – crea cioè, come ha sostenuto convincentemente Axel Honneth, una sfera di libertà che è in un certo senso indipendente dalla socialità, uno spazio di libertà di cui posso fruire con sicurezza, garantita dalle istituzioni, senza necessità di negoziare le mie pretese e i miei doveri, ogni volta, ripetutamente, col prossimo e con la comunità, nel bel mezzo dell'interazione sociale. Il mio diritto alla proprietà, o all'integrità fisica è, appunto, non negoziabile – non è sociale, precede la socialità²⁹.

Il concetto di *timē* al contrario risiede proprio nella socialità, e la socialità ne è il centro. La *timē* esiste cioè nell'interazione e nella negoziazione tra il valore che mi attribuisco, quello che mi attribuisce la società, e quello che mi è attribuito dagli individui con cui interagisco in ogni dato momento. Per l'Ateniese, e il Greco in generale, diritti e doveri emergono da questa interazione, da questa negoziazione, per cui è precisamente l'interazione – il rituale dell'interazione con gli altri, nella società – che è al centro dell'etica e del diritto greci. È l'interazione – ogni interazione – che il diritto va a garantire e a oliare. E così, la centralità della *timē* nel diritto e nell'etica greci fa sì che né i diritti emergano semplicemente come contraltari dei doveri – come in certe etiche comunitariste, o in certi ordinamenti tipici dei regimi totalitari – né che i doveri emergano semplicemente come contraltari dei diritti – come nel nostro moderno regime dei diritti umani. Al contrario, etica e legislazione greca oscillano dagli uni agli altri, ora dando priorità agli uni, ora agli altri, legando gli uni e gli altri a doppio filo nella definizione del soggetto giuridico e sociale stesso. In un certo senso, il diritto e l'etica greci superano il dualismo espresso da Ronald Dworkin, che ho citato all'inizio³⁰, perché al centro non pongono né l'autonomia dell'individuo atomizzato né l'interesse della comunità, ma piuttosto le condizioni della socialità.

Finora ho parlato di diritti e doveri – di *timē* come grimaldello concettuale, a cavallo tra gli uni e gli altri, per comprendere come fossero strutturati il diritto e l'etica ateniesi. Non ho detto granché, però, sul tema dell'universalità di questi diritti e di questi doveri – su quale fosse il loro fondamento, se cioè fossero mai giustificati, come i diritti umani oggi, sulla base dell'universalità della condizione umana, e della dignità dell'essere umano.

Abbiamo stabilito, intanto, che il concetto di *timē* come rispetto non è limitato soltanto, come vogliono molti interpreti, al rispetto come 'stima' – come giudizio di valore e merito legato ad una certa performance, a certe qualità personali o a certi servizi alla collettività. Al contrario, la nozione di *timē*, nel suo pluralismo, poteva accomodare agevolmente anche quello che Stephen Darwall chiama 'rispetto come riconoscimento' – rispetto preteso e dovuto non in virtù di una differenza (di una superiorità), ma in virtù appunto del riconoscimento di una comunanza: siamo tutti cittadini e condividiamo per questo un certo livello base di *timē*, e una certa gamma di *timai* – prerogative, diritti – che ci vengono dal fatto stesso di essere cittadini³¹. Allo stesso modo, in quanto liberi, condividiamo una *timē* e specifiche *timai* proprie dei liberi. Ma a questa *timē* abbiamo accesso appunto in quanto liberi, o in quanto cittadini, non in quanto esseri umani. E quindi, per definizione, questo riconoscimento non è universale ma dipendente da un certo status.

²⁹ Honneth 2015, soprattutto capp. 1 e 4.

³⁰ Dworkin 1977, p. 171.

³¹ Darwall 1977.

Non solo, ma nel riassumere tanto il nostro valore individuale, la nostra autostima e il nostro contegno, con le relative norme comportamentali, quanto la nostra pretesa di deferenza (di rispetto) da parte del prossimo, il concetto di *timē* ha la tendenza a creare sempre e comunque ‘diritti’ che non sono mai assoluti e inalienabili, ma dipendono da una performance: un cittadino mantiene la *timē* di cittadino finché si comporta come tale e ha un contegno adeguato, altrimenti vi rinuncia, e diventa appunto *atimos* – disonorato e al contempo privato dei suoi diritti di cittadinanza. E non è un caso che un numero considerevole di crimini e comportamenti considerati indegni di un cittadino erano puniti ad Atene appunto con l’*atimia* – un disonore che era insieme negazione del valore di cittadino, e privazione dei diritti che derivano da quel valore³².

La centralità della *timē* crea dunque un sistema di diritti e doveri legati strettamente, che rifiuta la priorità degli uni o degli altri, ma sceglie invece di regolare e garantire entrambi contestualmente nella socialità. Questo sistema etico, giuridico e concettuale fatica a riconoscere una qualsiasi universalità ai diritti perché le *timai* come diritti sono sempre, al contempo, legate a uno status e vincolate al mantenimento di un certo contegno. C’è dunque sempre chi ne è escluso, o perché il suo status non giustifica un certo tipo di deferenza (parlo per esempio degli schiavi, in assoluto, e di stranieri e donne in relazione a specifiche *timai*), o perché il suo contegno è inadeguato, il suo comportamento indegno, e dunque le sue pretese a un certo tipo di rispetto decadono.

Questo non significa che gli Ateniesi, e i Greci in generale, non concepirono mai un ideale assoluto di mitezza e umanità di trattamento allargato anche a barbari e schiavi. Questo ideale era fornito, al contrario, dal concetto di *philanthropia*, un’idea di amore per gli altri esseri umani (a prescindere dalla loro condizione) che troviamo già ad Atene e che diventa fondamentale nello Stoicismo tardo-ellenistico. Ed è appunto a questo ideale che ci si è spesso appellati per trovare una nozione greca di diritti umani e relativi doveri, universali e incondizionati. Vale dunque la pena di analizzare questo concetto di *philanthropia*, nel suo rapporto con la *timē* e con l’idea dei diritti, nei suoi limiti e delle sue opportunità.

Lo si può mettere bene a fuoco attraverso l’analisi di un episodio dell’oratoria di Demostene che abbiamo già toccato: la sua accusa per *hybris* contro Midia. Nel suo discorso, Demostene sostiene che in un’accusa per *hybris* l’identità della vittima sia in fondo irrilevante (Dem 21.46) – ciò che conta è la natura del comportamento dell’*hybristēs*, il suo carattere, la sua disposizione, da cui quel comportamento emerge. E dunque i giudici – come tutti gli Ateniesi – devono provare rabbia verso chi si comporta con *hybris* a prescindere dalla vittima (Dem. 21.126-7). Come abbiamo visto, la normativa sull’*hybris* si concentrava sul regolamento dei comportamenti, del contegno dell’agente, piuttosto che sulla protezione dei diritti della vittima – i diritti (cioè la *timē*) eventuali della vittima sono protetti da questa legge solo indirettamente, attraverso il regolamento di contegno e comportamenti. Demostene cita una particolare

³² L’*atimia* era pena contemplata per una varietà di crimini – o imposta per legge per determinati reati (per esempio per far passare una straniera come propria familiare e darla in sposa a un cittadino: p.es. [Dem.] 59.16, 59.52-54; o per il reato di *deilia* – *astrateia*, *anaumachiou*, *lipotaxiou*: p.es. Andoc. 1.74; Lys. 14.5, 7, 15.1; Dem. 19.257, 284, 21.58-60) o proposta nella fase del processo chiamata *timēsis*, quando l’accusa e la difesa proponevano punizioni alternative per il colpevole (per esempio come pena in casi di *graphē paranomon*). L’*atimos* che si arrogasse prerogative a lui tolte, o che andasse in luoghi (come l’*agora*) a lui vietati, era soggetto ad arresto sommario attraverso l’*apagoge* e l’*endeixis* (lo studio classico su queste procedure e sull’*atimia* è Hansen 1976, purtroppo piuttosto datato sotto molti aspetti chiave). Certi comportamenti, per esempio prostituire sé stessi, comportavano l’*atimia* che veniva poi solidificata nel caso il ‘prostituto’ andasse a ricoprire una magistratura o parlasse in pubblico, come nel caso del discorso *Contro Timarco* di Eschine (Aeschin. 1, vd. Fisher 2001 per il discorso e MacDowell 2005 per la procedura).

clausola della legge sull'*hybris* a supporto di questa interpretazione: la legge vietava anche l'*hybris* commessa contro gli schiavi (Dem. 21.36, 48-50). Il divieto di commettere *hybris* contro uno schiavo è cioè citato qui a riprova del fatto che il punto della legge sull'*hybris* non è specificamente proteggere i diritti della vittima, ma piuttosto vietare comportamenti disonorevoli *tout court*³³.

Ed è qui che compare il termine *philanthropia*: la legge protegge anche gli schiavi dall'*hybris* appunto per via della sua *philanthropia*. Il termine è abbastanza comune nell'ideologia ateniese, ed è utilizzato per lo più per descrivere in modo lusinghiero e ideologico il carattere degli Ateniesi, in particolare nelle relazioni internazionali: gli Ateniesi sarebbero cioè *philanthropoi* in quanto hanno l'abitudine, nelle relazioni internazionali, di andare ad aiutare i deboli contro i forti nonostante non abbiano alcun obbligo di farlo³⁴. Ora, il termine *philanthropia*, anche solo semplicemente dal punto di vista etimologico, nel descrivere un 'amore per gli esseri umani', non può che implicare un riconoscimento di un'umanità comune di cui anche gli schiavi partecipano. Se, in virtù della *philanthropia* della legge, gli Ateniesi devono comportarsi in modo 'umano' verso gli schiavi, e in caso contrario possono essere sanzionati in tribunale (anche potenzialmente con la morte o l'*atimia*), questo non significa forse che la legge implicitamente riconosce dei diritti agli schiavi, proprio in virtù della loro umanità?

Purtroppo, la questione più complessa, perché la *philanthropia* è in realtà un concetto bizzarro³⁵: è cioè descritta da Demostene e da Aristotele come giustificazione della scelta di trattare in modo mite e 'umano' precisamente chi non ha alcun diritto ad un trattamento mite e umano, chi non lo 'merita'. Un paio di esempi: nel discorso d'accusa *Contro Timocrate* la *philanthropia* è citata nel discutere una legge che vieta a chi è stato condannato per un crimine (o a chi per lui) di portare una supplica agli altari, al Consiglio o all'Assemblea (Dem. 24.51-2). Secondo Demostene, la ragione per cui il legislatore creò questa legge fu di proteggere gli Ateniesi dalla loro stessa *philanthropia*: sapeva bene infatti che gli Ateniesi, in quanto *philanthropoi*, per spirito di umanità avrebbero accordato ai condannati – che per definizione non lo meritano, altrimenti non sarebbero stati condannati! – la remissione delle loro pene, danneggiando dunque la *polis*³⁶. La *philanthropia* è cioè gentilezza usata verso qualcuno che non la merita – è un dono a cui non corrisponde alcun diritto, non un dovere speculare a una pretesa giustificata. A suo modo, è la negazione del tipo di relazione intersoggettiva descritta dal linguaggio della *timē*, che si compone invece di giuste pretese e di giusti obblighi reciproci, cioè di diritti e di doveri.

Allo stesso modo, nella *Poetica* Aristotele descrive *to philanthropon* come una possibile reazione emozionale di simpatia verso l'uomo malvagio colpito da sventura, nonostante il fatto che l'uomo malvagio, in quanto malvagio, se la meriti quella sventura (Arist. *Poet.* 1453a 2-6). La *philanthropia* è dunque ben diversa, per Aristotele, dalla compassione (*eleos*), che è invece reazione simpatetica verso la vittima di una sfortuna immeritata. Insomma, è chiaro che a una condotta filantropica per definizione non corrisponde alcun diritto del soggetto ad essere

³³ Vd. Canevaro 2018, pp. 116-121, e ora anche Ismard 2019, pp. 000-00, che sposa la stessa linea interpretativa. *Contra* Fisher 1995.

³⁴ Per la *philanthropia* nell'ideologia ateniese vd. Dover 1974, pp. 201-05; Christ 2013; Canevaro 2016, pp. 370-71. Per una riflessione più tarda sulla *philanthropia* ateniese vd. Holton 2018. Per lo sviluppo del concetto nell'epoca ellenistica vd. Gray 2013.

³⁵ Vd. Canevaro 2018, pp. 118-119 per una discussione più dettagliata del rapporto tra *philanthropia* e *timē*.

³⁶ Per questa legge e la discussione di Demostene vd. Canevaro 2013, pp. 132-38.

trattato in modo filantropico³⁷. E varrà forse la pena di osservare, *en passant*, che nella sua *Historia animalium* Aristotele descrive col termine *philanthropia* persino la gentilezza verso gli animali (Arist. *Hist. an.* 617b26, 630a9): chi tratta bene gli animali è *philanthropos*, e tuttavia questa gentilezza verso gli animali non è certo radicata nel riconoscimento di una loro ‘umanità’! Questo basta da sé a imporre cautela a chi volesse ricavare dall’etimologia del termine la nozione di un diritto radicato proprio nell’umanità del soggetto.

Torniamo dunque alla *Contro Midia*, per constatare che l’uso di *philanthropia* anche in quel caso non vuole evidenziare un diritto dello schiavo, ma piuttosto serve a sottolineare proprio l’assenza di un diritto. Demostene mette in scena un dialogo fittizio tra barbari e Ateniesi, nel quale i barbari si dicono stupiti appunto della protezione loro garantita dalla legge sull’*hybris*, nonostante l’antica e ‘naturale’ inimicizia tra barbari e Greci, e i mille torti commessi dai barbari contro gli Ateniesi (un riferimento alle Guerre Persiane in particolare). Demostene conclude ironicamente che se i barbari venissero davvero a conoscenza di questa legge, darebbero agli Ateniesi in massa la prossenia – li farebbero cioè consoli onorari e loro protettori (Dem. 21.48-50).

Il passo, se letto nella sua interezza, vuole rappresentare il divieto di *hybris* contro gli schiavi come radicato non nel riconoscimento di un diritto dello schiavo, in virtù della sua umanità, ma piuttosto come completamente indipendente da qualsiasi loro merito, pretesa o diritto a un trattamento dignitoso in quanto esseri umani. Se vengono trattati dignitosamente, questo è dovuto al fatto che crudeltà gratuita e *hybris* sono vietati in assoluto, in quanto disonorevoli e inaccettabili per un uomo libero, e tanto più per un cittadino. Ed è proprio così che Eschine giustifica questo stesso divieto nella *Contro Timarco* (Aeschin. 1.17):

«[...] al legislatore non interessavano gli schiavi; ma poiché voleva abituarvi a tenervi il più possibile lontani dal macchiarvi di *hybris* contro i liberi, aggiunse il divieto di comportarsi con *hybris* anche contro gli schiavi. Semplicemente, riteneva che in una democrazia, chi è *hybristes* contro chiunque non è degno di vivere da cittadino.»

La stessa argomentazione, ancora dal punto di vista dei padroni, è sviluppata da Platone nelle *Leggi*, nel contesto di una discussione di come si possano evitare rivolte e pericoli da parte degli schiavi (Plat. *Leg.* VII 777d). Platone sostiene che per evitare questi problemi è importante trattare bene gli schiavi, e cioè comportarsi senza *hybris* nei loro confronti, non per loro, ma «per noi stessi», per la nostra sicurezza e per la nostra dignità.

Ho scelto di evidenziare questa insistenza – concettuale, retorica, argomentativa – nel negare recisamente qualsiasi diritto, qualsiasi pretesa giustificata, allo schiavo, in parte perché non voglio cadere nel tranello in cui troppo spesso noi storici antichi, cadiamo quando vogliamo discutere paralleli o differenze tra l’antichità e il presente: il tranello cioè di farci prendere dall’entusiasmo e presentare l’antichità – e la democrazia ateniese in particolare – come modello a tutti i costi. L’Atene classica – la Grecia classica – era una società schiavile, e le leggi e le istituzioni della *polis* insistevano nel negare in ogni modo qualsiasi diritto allo schiavo – qualsiasi inclusione dello schiavo nelle normali dinamiche intersoggettive della *timē*³⁸. Lo schiavo, per le leggi della *polis*, non ha status, non ha valore in sé, non può avere autostima, e

³⁷ Vd. Konstan 2006, pp. 214-218, *pace* p.es. Apicella Ricciardelli 1971-1972; Carey 1988, pp. 137-139; Zierl 1994, pp. 24, 28, 138, che leggono *to philanthropon* in Aristotele come piacere provato di fronte alla sfortuna del malvagio.

³⁸ Per due discussioni eccellenti, seppur di segno opposto sotto molti aspetti, della posizione degli schiavi ad Atene, vd. Lewis 2018, pp. 167-196 e Ismard 2019.

non può dunque avanzare pretese di rispetto alcuno. La legge vuole proteggere il padrone e i suoi diritti – la sua *timē* – e non quella dello schiavo. E per questo l'idea stessa di diritti umani, universali, incondizionati e inalienabili, è fondamentalmente aliena al diritto e all'etica greci.

Al contempo, nonostante le leggi, e la legge sull'*hybris* in particolare, neghino allo schiavo qualsiasi pretesa di *timē* – e dunque qualsiasi diritto – esse riescono, senza alcuna contraddizione concettuale, a proibire e a sanzionare comportamenti abusivi, anche contro gli schiavi, che potessero mettere in pericolo il funzionamento degli spazi sociali, economici e politici di relazione e scambio nei quali gli schiavi interagivano coi liberi. Ancora una volta, al centro c'era la socialità. Gli Ateniesi, cioè, non riconoscevano alcun diritto allo schiavo, ma al contempo esercitavano un forte controllo sul contegno del libero – ne sanzionavano comportamenti disonorevoli, antisociali, ne punivano gli eccessi nell'arrogarsi pretese e diritti (*timē* cioè) che non gli appartenevano. E ne fondavano i diritti stessi sulla performance corretta dei suoi doveri, nella socialità.

Ed è qui forse – e lo affermo arrossendo un poco – che i nostri Ateniesi possono contribuire qualcosa alla riflessione contemporanea su diritti e doveri, qualcosa che ci può essere utile nell'affrontare le sfide del nostro tempo. Queste sfide stanno mettendo pressione al moderno sistema dei diritti umani, universali e inalienabili: come nota Gustavo Zagrebelsky nel suo *Diritti per forza*, il mondo di oggi è un mondo pieno, un mondo saturo, gli spazi di espansione dell'autonomia individuale sono ormai ridotti, e all'affermazione di un diritto sempre più stesso corrisponde l'erosione di un altro diritto³⁹. Un altro costituzionalista, Roberto Bin, esplicitamente descrive nella sua *Critica della teoria dei diritti* il sistema dei diritti, ormai, come un sistema a somma zero – quanto si assegna da una parte si sottrae dall'altra. Non solo, ma in questo mondo 'saturo' l'espansione dei diritti tradizionali, e la formulazione di sempre nuovi diritti, si scontra spesso con le risorse limitate a disposizione, con la realtà di un pianeta sempre più affollato e sempre più vicino al collasso ambientale.

Come queste dinamiche imbarazzino un'eticità e un diritto fondato sui diritti soggettivi mi è stato chiarito qualche tempo fa in conversazione da un mio brillante ex-studente cinese – filologo valente ed eccezionale polemist. Si parlava di politiche ambientali, della resistenza di Cina e India a sottoscrivere accordi internazionali volti a ridurre l'emissione dei gas serra e a contrastare il riscaldamento globale. Io sfoderavo, con tipica sicumera occidentale, il tema del diritto a vivere in un ambiente non inquinato. Lo studente vi contrastava il diritto dei paesi in via di sviluppo a crescere, a portare fette crescenti delle loro popolazioni fuori dalla povertà – il diritto al benessere e all'iniziativa economica di cui l'occidente si è a lungo giovato, inquinando, arricchendosi senza ritegno, e di fatto creando la situazione di disastro imminente in cui viviamo oggi. Noi sì e loro no?

Cominciammo a parlare allora dei diritti delle generazioni future, italiane e cinesi, a vivere in mondo vivibile, ad avere ancora risorse a disposizione per crescere, per fiorire, per succedere. Ma, ancora, c'era qualcosa che non andava: quali diritti possono effettivamente pretendere dei non soggetti – generazioni che ancora non sono nate, che ancora non esistono, generazioni che potrebbero persino, se continua così, non esistere mai. I diritti soggettivi richiedono soggetti giuridici, umani. Non per nulla i diritti delle nuove generazioni sono stati finora bellamente ignorati dalle generazioni precedenti. Ma un'etica e un diritto dei doveri si scontrano con difficoltà analoghe: i doveri, per non essere sopruso, necessitano di reciprocità, devono essere doveri reciproci, e quale presa può avere un'etica e un diritto internazionali fondati sui doveri

³⁹ Zagrebelsky 2017.

dei vivi verso le generazioni future, quando i vivi sempre più si ritrovano vittime del sopruso delle generazioni precedenti, della loro incoscienza, della loro inadempienza a quegli stessi doveri. Problematiche analoghe sorgono se si riflette sul problema dell'immigrazione in un mondo di enormi diseguaglianze economiche: del diritto al benessere, al movimento, contro il diritto alla preservazione di tradizioni, stili di vita. E anche qui, sempre più, ci si trova a valutare i diritti di individui giuridicamente e ancor più culturalmente costruiti come non-soggetti, e i nostri nebulosi doveri nei loro confronti. Il tramonto (eventuale) dell'età dei diritti non vedrà l'alba di un'età dei doveri – io, almeno, non ci credo. Quello in cui ci troviamo non è un circolo virtuoso di doveri e diritti intergenerazionali, interculturali, intraplanetari, ma piuttosto un circolo vizioso di soprusi e inadempienze.

Di fronte a queste difficoltà, concettuali ed effettive, la centralità della *timē* nell'etica e nel diritto greci può essere – ed è almeno per me – un invito alla riflessione, all'affinamento della nostra concezione di diritti e doveri, che rifiuti la priorità degli uni sugli altri, ma ne accetti invece, nel soggetto sociale stesso, il legame indissolubile. I nostri Ateniesi usarono questa concezione per fondarvi i diritti del cittadino democratico e suoi doveri verso il prossimo, la comunità, gli antenati e i posteri – gli uni dipendenti dagli altri, e viceversa. Vi giustificarono però anche l'*atimia* dello schiavo e il diritto del libero al suo sfruttamento, ma al contempo anche il dovere del libero e del cittadino di trattare lo schiavo – il non soggetto per eccellenza – con responsabilità e mitezza, nell'interesse appunto della socialità. Quanto a noi, sperando di fare meglio, se non altro potremmo tentare di riconoscere che la nostra dignità di esseri umani – la nostra *timē* come valore soggettivo – per essere fondamento, nella realtà sociale, dei nostri diritti di esseri umani – della *timē* cioè come rispetto e deferenza del prossimo nei nostri confronti – deve implicare un dovere parallelo di responsabilità, di umanità, nelle nostre condotte di attori sociali e politici. Non c'è l'una senza l'altra. Se li facciamo un po' greci, se li interpretiamo cioè come *timai*, i diritti cessano di essere spazi di autonomia atomizzata e diventano spazi di socialità, il cui fine ultimo è la preservazione nel tempo delle condizioni per lo sviluppo di questa socialità, e la produzione di soggetti che in questa socialità possano aiutarsi reciprocamente a fiorire.

Bibliografia

- L. J. Apfel, *The Advent of Pluralism*. Oxford 2011.
 G. Apicella Ricciardelli, *Il φιλόανθρωπον nella Poetica di Aristotele*, «Helikon» 11-12, 1971-1972, pp. 389-96.
 K. A. Appiah, *The Honor Code: How Moral Revolutions Happen*. New York 2010.
 K. A. Appiah, *The democratic Spirit*, «Daedalus» 142, 2013, pp. 209-21.
 P. S. Baker, *Honour, Exchange and Violence in Beowulf*, Cambridge 2013.
 J. Blok, *Citizenship in Classical Athens*, Cambridge 2017.
 N. Bobbio, *L'età dei diritti*, Torino 1989.
 N. Bobbio – M. Viroli, *Dialogo intorno alla repubblica*, Roma-Bari 2001.
 P. Bourdieu, *The sentiment of honour in Kabyle society*, in J.G. Peristiany (ed.), *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society*, London 1965, pp. 191-241.
 J. Bowman, *Honor: A History*, New York 2006.
 C. Brüggenbrock, *Die Ehre in den Zeiten der Demokratie: Das Verhältnis von athenischer Polis und Ehre in klassischer Zeit*, Göttingen 2006.
 M. F. Burnyeat, *Explorations in Ancient and Modern Philosophy*, Volume II, Cambridge 2012.
 D. L. Cairns, *Aidôs. The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*. Oxford 1993.
 D. L. Cairns, *Hybris, Dishonour, and Thinking Big*, «JHS» 116, 1996, pp. 1-32.

- D. L. Cairns, *Honour and Shame: Modern Controversies and Ancient Values*, «Critical Quarterly» 53/1, 2011, pp. 23-41.
- J. K. Campbell, *Honour, Family, and Patronage: A Study of Institutions and Moral Values in a Greek Mountain Community*, Oxford 1964.
- M. Canevaro, *The Documents in the Attic Orators. Laws and Decrees in the Public Speeches of the Demosthenic Corpus*, Oxford 2013.
- M. Canevaro, *Demostene, Contro Leptine. Introduzione, traduzione e commento storico*. Berlin-Boston 2016.
- M. Canevaro, *The Public Charge for Hubris against Slaves: The Honour of the Victim and the Honour of the Hubristēs*, «JHS» 138, 2018, pp. 100-26.
- M. Canevaro, *Courage in War and the Courage of the War Dead – Ancient and Modern Reflections*, in M. Giangiulio – E. Franchi – G. Proietti (eds.), *Commemorating war and war dead. Ancient and modern*. Stuttgart 2019, pp. 187-206.
- J. L. Caradonna, *The Death of Duty: The Transformation of Political Identity from the Old Regime to the French Revolution*, «Historical Reflections» 32/2, 2006, pp. 273-307.
- C. Carey, “Philanthropy” in Aristotle’s Poetics, «Eranos» 86, 1988, pp. 131-39.
- C. Carey, *Offence and Procedure in Athenian Law*, in E. M. Harris – L. Rubinstein (edd.), *The Law and the Courts in Ancient Greece*, London 2004, pp. 111-136.
- P. Cartledge, *The Historical Context*, in C. Rowe – M. Schofield (edd.), *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge 2000, pp. 11-22.
- P. Cartledge – M. Edge, “Rights”, *Individuals and Communities in Ancient Greece*, in R. K. Balot (ed.), *A Companion to Greek and Roman Political Thought*, Hoboken 2009, pp. 149-163.
- D. Cohen, *Law, Violence, and Community in Classical Athens*, Cambridge 1995.
- M. Christ, *Demosthenes on Philanthrōpia as a Democratic Virtue*, «CPh» 108, 2013, pp. 202-22.
- A. Cunningham, *Modern Honor: A Philosophical Defense*, London 2013.
- S. Darwall, *Two Kinds of Respect*, «Ethics» 88, 1977, pp. 36-49.
- M.W. Dickie, *Hēsychia and hybris in Pindar*, in D.E. Gerber (ed.), *Greek Poetry and Philosophy: Studies in Honour of Leonard Woodbury*, Chico, pp. 83-109.
- S. Dmitriev, *The protection of slaves in the Athenian law against hubris*, «Phoenix» 70, 2016, pp. 64-76.
- E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley-Los Angeles 1951.
- K. J. Dover, *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*, Berkeley 1974.
- R. Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Cambridge, MA 1977.
- M. I. Finley, *The World of Odysseus*, New York 1954.
- N.R.E. Fisher, ‘Hybris and dishonour: I’, «G&R 23», 1976, pp. 177-193.
- N.R.E. Fisher, *Hybris and dishonour: II*, «G&R 26», 1979, pp. 32-47.
- N.R.E. Fisher, *Hybris: A Study in the Values of Honour and Shame in Ancient Greece*, Warminster 1992.
- N.R.E. Fisher, *Hybris, status and slavery*, in A. Powell (ed.), *The Greek World*, London 1995, pp. 44-84.
- N.R.E. Fisher, *Aeschines: Against Timarchos*, Oxford 2001.
- M. K. Gandhi, *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, Ahmedabad 1955.
- D. D. Gilmore (ed.), *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean*, Washington DC 1987.
- E. Goffman, *Interaction Ritual*, New York 1967.
- B. Gray, *The Polis Becomes Humane? Φιλανθρωπία as a Cardinal Civic Virtue in Later Hellenistic Honorific Epigraphy and Historiography*, in M. Mari – J. Thornton (edd.),

- Parole in movimento: linguaggio politico e lessico storiografico in età ellenistica*, Pisa-Roma 2013, pp. 137-62.
- M. H. Hansen, *Apagōgē, endeixis and ephēgēsis against kakourgoi, atimoi and pheugontes: A Study in the Athenian Administration of Justice in the Fourth Century B.C.*, Odense 1976.
- M. H. Hansen, *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes*, Oxford 1991.
- E. M. Harris, 'Demosthenes' speech against Meidias', «HSPH» 92, 1989, pp. 117-36.
- E. M. Harris, Recensione a MacDowell 1990, «CPh» 87, 1992, pp. 76-78.
- E. M. Harris, *Demosthenes: Speeches 20–22*, Austin, TX 2008.
- G. Herman, *Morality and Behaviour in Democratic Athens: A Social History*, Cambridge 2006.
- W. N. Hohfeld, *Fundamental Legal Conceptions*, New Haven 1919.
- J. Holton, Philanthropia, Athens, and Democracy in Diodorus Siculus: The Athenian Debate, in M. Canevaro – B. Gray (edd.), *The Hellenistic Reception of Classical Athenian Democracy and Political Thought*, Oxford 2018, pp. 177-209.
- A. Honneth, *Il diritto alla libertà. Lineamenti per un'eticità democratica*, trad. it. Di C. Sandrelli, Torino 2015.
- P. Horden – N. Purcell, *Corrupting Sea: A Study of Mediterranean History*, Oxford 2000.
- P. Ismard, *La Cité et ses esclaves. Institution, fictions, expériences*, Paris 2019.
- B. Kane, *The Politics and Culture of Honour in Britain and Ireland, 1541–1641*, Cambridge 2009.
- D. Konstan, *The Emotions of the Ancient Greeks: Studies in Aristotle and Ancient Literature*, Toronto 2006.
- S. Krause, *Liberalism with Honor*, Cambridge, MA 2002.
- D. M. Lewis, *Greek Slave Systems in their Eastern Mediterranean Context, c.800-146 BC*, Oxford 2018.
- D.M. MacDowell, *Hybris in Athens*, «G&R» 23, 1976, pp. 14-31.
- D. M. MacDowell, *The Law in Classical Athens*, London 1978.
- D.M. MacDowell, *Demosthenes: Against Meidias 21*, Oxford 1990.
- D.M. MacDowell, *The Athenian Procedure of Dokimasia of Orators*, in M. Gagarin – R. W. Wallace (edd.), *Symposion 2001*, Wien 2005, pp. 79-97.
- F. D. Miller, *Nature, Justice and Rights in Aristotle's Politics*, Oxford 1995.
- W. I. Miller, *Bloodtaking and Peacemaking: Feud, Law, and Society in Saga Iceland*, Chicago 1990.
- J. Ober, *The Athenian Revolution: Essays on Ancient Greek Democracy and Political Theory*, Princeton 1996.
- J. Ober, *Athenian Legacies: Essays on the Politics of Going on Together*. Princeton 2005.
- J. Ober, *Democracy's Dignity*, «American Political Science Review» 106/4, 2012, pp. 827-43.
- R. L. Oprisko, *Honor: A Phenomenology*, London 2012.
- M. Ostwald, *Shares and Rights: "Citizenship" Greek Style and American Style*, in J. Ober – C. Hedrick (edd.), *Dēmokratia: A Conversation on Democracies*, Princeton 1996, pp. 49-61.
- J.G. Peristiany (ed.), *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society*, London 1965.
- L. Pollock, *Honor, Gender, and Reconciliation in Elite Culture, 1570–1700*, «Journal of British Studies» 46, 2007, pp. 3-29.
- Ø. Rabbås, *Virtue, respect, and morality in Aristotle*, «The Journal of Value Inquiry» 49, 2015, pp. 619-43.
- M. Schofield, *Sharing in the Constitution*, «The Review of Metaphysics» 49, 1996, pp. 831-58.
- R. Scodel, *Epic Facework: Self-Presentation and Social Interaction in Homer*, Swansea 2008.
- W. L. Sessions, *Honor For Us: A Philosophical Analysis, Interpretation and Defense*, New York 2010.

- R. Sorabji, *Gandhi and the Ancient Stoics: Modern Experiments on Ancient Values*, Oxford 2012.
- F. H. Stewart, *Honor*, Chicago 1994.
- T. Tackett, *Becoming a Revolutionary*, Princeton 1996.
- M. Viroli, *L'Italia dei doveri*, Milano 2008.
- P. Walcot, *Greek Peasants, Ancient and Modern*, Manchester 1970.
- H. van Wees, *Status Warriors: War, Violence and Society in Homer and History*, Amsterdam 1992.
- S. Weil, *L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, Paris 1949.
- A. Welsh, *What is Honor? A Question of Moral Imperatives*, New Haven 2008.
- L. Wenar, *Rights*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2015 Edition): <https://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/rights/>
- G. Zagrebelsky, *Diritti per forza*, Torino 2017.
- A. Zierl, *Affekte in der Tragödie: Orestie, Oidipus Tyrannos und die Poetik des Aristoteles*, Berlin 1994.